

إحياء الفلسفة الإسلامية

بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق

١ . د . حامد طاهر *

تقديم

شهدت الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث حركة إحياء نشطة أسهم فيها عدد من كبار المصلحين في العالم الإسلامي ، بالإضافة إلى أساتذة الجامعات الحديثة (١) .

ومن أبرز المحاولات التي تمت في هذا المجال ، ما قام به — في زمن متقارب — كل من العالم المصري الشيخ مصطفى عبد الرازق (ت ١٩٤٧ م) والمفكر والشاعر الهندي محمد إقبال (ت ١٩٣٨ م) (٢) .

والفرض الأساسي من هذا البحث هو إلقاء الضوء على فكرة الإحياء الفلسفي التي يلتقى عليها كلا المفكرين ، والتي تشكل — في نفس الوقت — محورا أساسيا لمعظم أفكارهما .

ومن اللافت النظر — على هامش المقارنة الموضوعية بينهما — أنها يتشابهان في أمور كثيرة : فكلاهما نشأ على صلة وثيقة بالثقافة الإسلامية الأصلية ، ثم سافر إلى أوروبا في بداية القرن العشرين لتأكيد ثقافته الأجنبية « إقبال إلى إنجلترا وألمانيا ، ومصطفى عبد الرازق إلى فرنسا » . وقد حاضر كلاهما في الجامعات الأوروبية عن الإسلام وحضارته ، كما التقيا بكبار المفكرين الغربيين والمستشرقين ، وعندما عاد كل منهما إلى بلاده ألقى سلسلة من المحاضرات في الفلسفة الإسلامية ، وترك على إثرها مؤلفاً يعتبر بحق من المصادر الأساسية لهذه الفلسفة في العصر الحديث :

* تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ، الذي نشر سنة ١٩٤٤ م .

* وتجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد إقبال ، الذي ظهرت طبعته الإنجليزية سنة ١٩٢٨ ، وترجم إلى اللغة العربية سنة ١٩٥٥ .
وقد صدرت كل من الترجمة العربية لكتاب إقبال ، وكتاب مصطفى عبد الرازق في القاهرة ، عن دار نشر « واحدة » هي لجنة التأليف والترجمة والنشر .

* أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد ، بكلية دار العلوم ، جامعة القاهرة .

الحاجة الى منهج جديد :

والواقع أن كلا من « التمهيد » و « التجديد » يمثل مشروعا ضخما حاول فيه صاحبه أن يرتاد منطقة مجهولة - أو بتعبير أدق - منطقة مهملّة من التاريخ الفكرى لدى المسلمين ، وأن يخط لنفسه وللقادمين من بعده ، طريقا واضحا ، يمتد عبر هذا التاريخ ، ليضع أيدى السائرين على أهم معالمه ، وأحقها بالحياة .

يقول مصطفى عبد الرازق : « هذا تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ، ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها .

والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون الى استخلاص عناصر اجنبية فى هذه الفلسفة ليردوها الى مصدر غير عربى ولا إسلامى ، وليكتشفوا عن أثرها فى توجيه الفكر الإسلامى .

أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة الإسلامية بميزان الدين .

ويتلو هذا البيان شرح لمنهج ، فى درس الفلسفة الإسلامية ، مغاير لهذه المناهج : فهو يتوخى الرجوع الى النظر العقلى الإسلامى فى سذاجته الأولى ، وتتبع مدارجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوره « (٣) .

ويقول إقبال : « لقد حاولت فى هذه المحاضرات .. بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناء جديدا ، آخذا بعين الاعتبار : الماثور من فلسفة الإسلام ، الى ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور فى نواحيها المختلفة . واللحظة الراهنة مناسبة كل المناسبة لعمل كهذا » (٤) .

وهكذا يتضح ، منذ البداية ، أن كلا المفكرين غير راض عن وضع الفلسفة الإسلامية فى عصره ، ولا عن المناهج التى تناولتها حتى ذلك الوقت ، وأن كليهما يقترح منهاجا ملائما لإعادة دراسة هذه الفلسفة ، أو بنائها من جديد .

وهنا لابد أن نتوقف قليلا عند عنوان كتاب إقبال ، الذى ترجمه الأستاذ عباس محمود سنة ١٩٥٥ على النحو التالى : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام والعنوان بالانجليزية هو :

Reconstruction of Religious Thought in Islam

وفى رأينا أن كلمة « تجديد » لا تعبر بدقة عما اراده إقبال من الكلمة الانجليزية التى تعنى أساسا « إعادة بناء » ، أو إعادة تركيب .. « وفرق كبير بين التجديد ، الذى لايمس أساس البناء ، وقد يكتفى بالمظهر

الخارجى-فقط ، وبين إعادة التركيب التى تتضمن عمليتين كاملتين ، إحداهما هدم أو فك ، والأخرى بناء أو تركيب من جديد .
ويؤيد رأينا هذا أن محمد إقبال نفسه قد أشار الى حقيقة ما قام به فى المقدمة « التى سبق الاستشهاد بنص منها » ، كما أنه أكد أكثر من مرة على رفض بعض الأفكار التى شاعت فى الفلسفة الإسلامية رفضا حاسما (٥) ، على حين أنه تبنى بعض الأفكار الأخرى التى ربما كانت أقل رواجاً ، لكنها من وجهة نظره أحق بالحياة (٦) . وقد تمثل عمل محمد إقبال فى إعادة صياغة هذه الأفكار الأخيرة صياغة جديدة تماما ، تتمشى مع روح العصر الذى كتب فيه (٧) .

فى مواجهة المستشرقين :

قلما ينجو الباحث فى الفلسفة الإسلامية من الوقوع تحت تأثير ذلك التيار القوى الذى مهد له المستشرقون . فهو يجد أن معظم أسماء الفلاسفة المسلمين قد جرت دراستها فى الغرب ابتداء من القرن التاسع عشر الميلادى وحتى اليوم ، كما أن معظم النظريات والآراء الإسلامية قد جرى اكتشافها وتصنيفها هناك .. ومع الوقت ، لا يلبث هذا الباحث أن يجد نفسه مطويا فى تضاعيف هذا التيار ، وبذلك يزداد انفصاله عن تراثه الأصيل ، وينتهى أمله فى التأثير على مجتمعه .

لكن كلا من محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق لا ينطبق عليه هذه الحال . فقد سبقت الإشارة الى أنها قد تكونا أساسا بالعقيدة الإسلامية، وتزودا فى البداية من الثقافة الإسلامية ، وهذا ما جعل كلا منهما يتلقى الثقافة الغربية فى أوربا على أنها « ثقافة أخرى » يمكن أن يستفيد منها ، دون أن يذوب تماما فيها . ولعل هذا كان وراء قيام كل منهما بالقاء سلسلة من المحاضرات فى الجامعات الغربية عن الحضارة الإسلامية ، محاولا تصحيح المفاهيم الخاطئة عن الإسلام وأهله .

لكن ما يهمنا هنا هو موقف كلا المفكرين من نظرية المستشرقين الى الجانب الفكرى فى الحضارة الإسلامية ، واعتبارهم إياه مجرد صدق للفلسفة الإغريقية .

أما مصطفى عبد الرازق فقد عقد فصلا كاملا فى « التمهيد » لنتقد مقالات المؤلفين الغربيين حول الفلسفة الإسلامية ، منذ مطلع القرن التاسع عشر حتى عصره . ومعظم هذه المقالات يتضمن اتهامات عنصرية « لايسندها علم ولا حق » (٨) ، بل إن اللاحق منها ينقض سابقه . لذلك فانه على ثقة من أن باحثى الغرب سوف يتجردون — فى المستقبل — من أفكارهم المسبقة ، ونزعاتهم القومية ، وتعصبهم الدينى لى تستوى أبحاثهم قائمة

على الموضوعية والنزاهة العلمية التى تنصف الفكر الإسلامى ، وتعطى لكل ذى حق حقه (٩) .

وأما إقبال فلا يهتم كثيرا بمقالات الغربيين عن الفكر الإسلامى ، لأن لديه أساسا آخر يهدم تماما هذه المقالات : فإذا كان المنطلق العام لمعظم المستشرقين الذين كتبوا عن الإسلام هو أن هذا الفكر ليس إلا انعكاسا للفلسفة الإغريقية ، فإن رأى إقبال — الذى أعلنه أكثر من مرة — يتلخص فى أن الفلسفة الإغريقية ذاتها هى التى « حجبت أنظار المسلمين عن فهم القرآن الكريم واقعا » (١٠) .

وهو يستشهد بموقف كثير من علماء المسلمين الذين تصدوا لتلك الفلسفة ، ورفضوا منطق أرسطو . وإذن فلدى هؤلاء يمكن ألبحت عن عناصر التفكير الإسلامى الأصيل ، والتميز بقرينه من الحس ، واتصاله بالواقع (١١) . يقول إقبال : « إن الفلسفة اليونانية — على ما تعرف جميعا — كانت قوة ثقافية عظيمة فى تاريخ الإسلام ، ولكن التدقيق فى درس القرآن الكريم ، وفى تمحيص مقالات المتكلمين ، على اختلاف مدارسهم ، التى نشأت ملهمة بالفكر اليونانى ، يكشفان عن حقيقة بارزة هى أن الفلسفة اليونانية ، مع أنها وسعت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الإسلام ، غشت على أبصارهم فى فهم القرآن » (١٢) .

وفى موضع آخر ، يقول : « ولهذا فإنى أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التى تزعم أن الفكر اليونانى شكل طبيعة الثقافة الإسلامية » (١٣) .

وهكذا ينتقض — عند إقبال — الأساس الذى يبنى عليه المستشرقون دعواهم الرئيسية فى رد كل ما أنتجه العقل الإسلامى الى مصدر يونانى .

نقطة البداية الصحيحة :

وسوف نجد الفكرة السابقة نفسها لدى مصطفى عبد الرزاق ، لكنه يستخدمها كنقطة بداية للانطلاق الى كتابة التاريخ الصحيح للفلسفة الإسلامية . فهو يقول : « وليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء فارس . ولعل هذا هو الذى يجعل الباحثين فى تاريخ الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون فى دراستهم الى استخلاص العناصر الأجنبية التى قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها ، أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة : يجعلون من ذلك همهم ، ويتحرون على الخصوص بإظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحا قويا .

وليس من العدل إنكار ما لهذه الأحداث من نفع على ، برغم ما قد يلابسها من التسرع فى الحكم على القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى ،

وعلى مبلغ انفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها .

والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره ، مهما يكن من شأنها ، فهي أحداث طارئة عليه : صادفته شيئاً قائماً بنفسه ، فاتصلت به : لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً « (١٤) .

من أجل هذا — يقول مصطفى عبد الرزاق — رأينا أن البحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يكون أدنى إلى المسلك الطبيعي ، وأهدى إلى الفاية حين نبدأ باستكشاف الجرائم الأولى للنظر العقلي الإسلامي في سلامتها وخلوصها ، ثم نساير خطاها في أدوارها المختلفة ، من قبل أن تدخل في نطاق البحث العلمي ، ومن بعد أن صارت تفكيراً فلسفياً « (١٥) .

يلتقى المفكران إذن على ضرورة العودة المباشرة إلى الفكر الإسلامي في مصادره الأصلية ، وقبل أن يختلط بالافكار والنظريات الأجنبية — وهذا ما حدا بمصطفى عبد الرزاق إلى أن يخصص فصلاً من كتابه « التمهيد » عن « بداية التفكير الفلسفي في الإسلام » استهله بحال الفكر العربي واتجاهاته حين ظهر الإسلام . وهو يقرر أن العرب لم يكونوا خلوا من بعض الافكار — التي يلخصها الألوسي في قوله « إن شبهات العرب كانت مقصورة على إنكار البعث وجدد الرسل ، وخاصة في الصورة البشرية » (١٦) .

وجاء الإسلام فدحض هذه الشبهات ، وأقام للعرب ولغيرهم الدين الحق الذي يثبت توحيد الله ، وضرورة إرسال الرسل مبشرين ومنذرين ، ويؤكد قضية البعث لتحقيق الثواب والعقاب ، في إطار شريعة متكاملة تتناول جوانب الحياة المختلفة (١٧) .

وقد بعث محمد ، صلى الله عليه وسلم ، بدين الإسلام داعياً إلى الوحدة في الدين ، وإلى التآلف ، ناهياً عن الفرقة . لكن كان على القرآن أن يجادل مخالفيه من أرباب الأديان والملل في العرب رداً للشبهات التي كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد . . على أنه كان لا يمد في حبل الجدل حرصاً على الألفة ، وكثيراً ما تختم آيات الجدل بمثل قوله « إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون » (سورة الزمر ، الآية ٣) وقوله : « وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما ختم فيه تختلفون » (سورة الحج ، الآية ٦٨ — ٦٩) .

هذا الجدل في العقائد عرض له القرآن للحاجة ، وعلى مقدارها من غير أن يشجع المسلمين على المضي فيه ، بل هو قد نفرهم منه ، ودعا

القرآن الى الاخذ في هذا الجدل برفق عند الحاجة الى الجدل في مثل قوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هي احسن » (سورة النحل ، الاية ١٢٥) وقوله « ولا تجادلوا اهل الكتاب إلا بالتى هي احسن » (سورة العنكبوت ، الاية ٤٦) .

واذا كان القرآن قد نفر المسلمين من الجدل في أمور العقائد ، فإنه قد حثهم على استخدام الحكمة والامادة منها . وقد ذهب معظم العلماء والمفسرين الى أن الحكمة « وما يدور حول مشتقاتها اللغوية » ترجع الى الفقه في دين الله والعمل به (مالك ، الشافعى ، الطبرى ، البزدوى ، السرخى ، أبو بكر بن العربى » (١٨) .

ولا شك أن هذا الفقه كان منذ اللحظة الاولى موضع إجتهد المسلمين في الصدر الاول ، وقد شجعهم الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، عليه ، بصفة خاصة ، عند عدم النص « فحدث الاجتهاد في التشريع الإسلامى منذ عهد الإسلام الاول في كنف القرآن بترخيص من الرسول عليه السلام » (١٩) .

أما النظر العقلى في أمور العقائد ، فلم يرد عن أحد من الصحابة أنه خاض فيه (٢٠) ، بل إنهم كانوا يرون أن التناظر والتجامل في الاعتقاد يؤدى الى الانسلاخ من الدين .. من أجل ذلك كان المسلمون عند وفاة الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، على عقيدة واحدة إلا من كان ييطن النفاق . ولم يظهر البحث والجدل في مسائل العقائد إلا في أيام الصحابة ، حين ظهرت بدع وشبه اضطر المسلمون الى مدافعتها (٢١) .

وهكذا يصل مصطفى عبد الرازق الى أن الاجتهاد بالرأى في الاحكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين . وقد نما وترعرع في رعاية القرآن وبسبب من الدين ، ونشأت منه المذاهب الفقهية ، وأينع/ في جنباته علم فلسفى هو علم أصول الفقه ، ونبت في تربته التصوف .. وذلك من قبل أن تشعل الفلسفة اليونانية نعلها في توجيه النظر العقلى عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والإلهيات على أنحاء خاصة (٢٢) .

والخلاصة أن الباحث في تاريخ الفلسفة الإسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأى منذ نشأته الساذجة الى أن صار نسقا من أساليب البحث العلمى ، له أصول وقواعده (٢٣) . ويؤكد مصطفى عبد الرازق أنه يجب البدء بهذا البحث لانه بداية التفكير الفلسفى عند المسلمين ، والترتيب الطبيعى يقضى بتقديم السابق على اللاحق ، ولأن هذه الناحية أقل نواحي التفكير الإسلامى تأثرا بالعناصر الأجنبية ، فهى

تمثل لنا هذا التفكير مخلصا بسيطا يكاد يكون مسيرا في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها ، فيسهل بعد ذلك أن نتابع أطواره في ثنايا التاريخ ، وأن نتقصى فعله فيما اتصل به من افكار الأمم (٢٤) .

ومع أن محمد إقبال يبدأ من نقطة أخرى ، إلا أنه يصل في النهاية الى نفس النتيجة التي وصل اليها مصطفى عبد الرزاق . فهو (أى إقبال) يرى أن فكرة ختام النبوة التي اكدها الاسلام بالنسبة لمحمد ، صلى الله عليه وسلم ، تعتبر ، عند التأمل ، بداية او دعوة لميلاد العقل الاستدلالي الحر في بحثه ، وذلك بعد أن هرم عقل الانسان الفطرى الذى كان مقيدا بالأساطير القديمة والخرافات (٢٥) .

إن توالى إرساء الأنبياء والرسل عبر العصور السابقة يؤكد حقيقة هامة ، وهى أن الانسان كان ما يزال في طور النشوء المتعرج ، لهذا فان العناية الإلهية لم تتركه لضلالة وتخبطه .. وإنما راحت تقدم له العون اللازم في اللحظة المناسبة ، في صورة نبوة او رسالة تأخذ بيديه الى طريق الله تعالى .

وعندما يقرر القرآن الكريم أن محمدا ، صلى الله عليه وسلم ، هو « خاتم النبيين والمرسلين » ، وأن رسالته هى الرسالة الإلهية الأخيرة الى البشر ، فإنها يتضمن ذلك إطلاق المجال للعقل الإنسانى لكي يبدأ عمله بالاعتماد على نفسه ، وعلى هدى ما أنزل اليه عن طريق الوحي .

وإن ما نقراه في القرآن الكريم من حث العقل الإنسانى على مواجهة الطبيعة والبحث في ظواهرها ، وعلى تأمل التاريخ واستخلاص العبرة من أحداثه .. ليؤكد أن العقل الإنسانى قد أصبح « أهلا » لأن يقوم بدوره في تعمير الارض ، وتصحيح حركة التاريخ .

وهكذا نجد لدى كل من المفكرين اهتماما واضحا بدور العقل البشرى، وثقة كبيرة في قدرته على فهم الدين الموحى به ، واقتحام مشكلات الطبيعة والحياة على هدى منه .. وتلك هى البداية الصحيحة لنشأة الفلسفة الاسلامية في عصرها الاول ، والشرارة الاولى لإطلاقها من رقبتها في العصر الحديث .

مجالات الفلسفة الاسلامية :

وهنا أيضا نلتقى بنقطة لقاء أخرى بين كل من محمد إقبال ، ومصطفى عبد الرزاق ، فالفلسفة الإسلامية ليست مجالا واحدا بسيطا وإنما هى مجموع مركب ، بل إنها بما تشتمل عليه من منهج للبحث تستطيع أن تسرى في كل فروع المعرفة الاسلامية .

يقول مصطفى عبد الرازق : « وعندى انه اذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة الإسلامية ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما ، فان علم أصول الفقه ، المسمى أيضا علم أصول الأحكام ليس ضعيف الصلة بالفلسفة .

ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد ، الذي هو علم الكلام ، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها « مبادئ كلامية » هي من مباحث علم الكلام . واطن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة سينتهى الى ضم هذا العلم الى شعبها » (٢٦) .

وقد كانت — وما زالت — دعوة مصطفى عبد الرازق الى جعل علم أصول الفقه من مباحث الفلسفة الإسلامية مشار دهشة البعض ، وإعجاب الآخرين من دارسي الفلسفة الإسلامية . ومع ذلك فان محمد إقبال يشاطره الفكرة ، ويتفق معه في أن البحث في أصول التشريع الإسلامي هو الطريق الطبيعي لتكوين المسلم القادر على ممارسة الاجتهاد بمعناه العقلي الواسع .

وقبل أن نعرض لذلك بشيء من التفضيل لديه ، يتبغى أن نشير الى انه يدخل في مجال الفلسفة الإسلامية كلا من علم الكلام . « وما أشد إعجابه بالمذهب الأشعري الذي يرى أنه يحتوى على بعض الأفكار التي ترقى الى المستوى العالي في العصر الحديث ، كفكرة الزمان ، وفكرة الجوهر الفرد » ، وعلم التصوف « بشرط أن تجرى دراسته على نحو علمي ، أرشدنا اليه ابن خلدون في المقدمة » .

ثم يتعرض محمد إقبال الى موضوع الاجتهاد — بمفهوم أكثر شمولاً مما يوجد لدى مصطفى عبد الرازق — لكنه يقترب كثيرا منه عندما يتعرض لموضوع الفقه ، وأصوله في مجال التعبير عن روح الاسلام . يقول : « ولا ريب عندى أن التعمق في درس كتب الفقه والتشريع الهائلة العدد لابد من أن يجعل الناقد بنجاة من الراى السطحي الذي يقول بأن شريعة الاسلام شريعة جامدة غير قابلة للتطور .

ومن سوء الحظ أن جمهور المسلمين المتمسكين بالقديم في بلدنا هذا « يقصد الهند » لم يستكملوا الأهبة بعد لدرس الفقه دراسة نقدية . ومن المرجح أن مثل هذه الدراسة اذا حدثت تسبب لمعظم الناس ، وتثير خلافاً مذهبية .

على اننى سأغادر بإيداء بعض الملاحظات على النقطة التي نببحثها

الآن :

فأولاً : ينبغى أن نذكر أنه منذ ظهور الإسلام الى قيام الدولة العباسية تقريبا ، لم يكن قد دون من شرائع الإسلام سوى القرآن .

ثانياً : مما هو جدير بالملاحظة أنه منذ حوالي منتصف القرن الأول الى أوائل القرن الرابع الهجرى ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة من مدارس الفقه والرأى الشرعى فى الإسلام .

وهذه الحقيقة وحدها كافية فى بيان مقدار ما بذل فقهاؤنا المتقدمون من جهد موصول لمواجهة ما تستلزمه حضارة نامية .

وكان لابد لهؤلاء الأصوليين مع امتداد الفتح ، وما نشأ عنه من اتساع نظرة الإسلام من أن يصطنعوا رأيا فى الأمور أكثر رحابة وأن يدرسوا الظروف المحلية للحياة والعادات للشعوب الجديدة التى دخلت فى حظيرة الإسلام .

والدرس الدقيق لمدارس الرأى الفقهى على اختلافها ، فى ضوء التاريخ السياسى والاجتماعى المعاصر يبين أن المشرعين تحولوا شيئا فشيئا عن طريقة الاستنباط فى تأويلاتهم الى طريقة الاستقراء .

ثالثاً : عندما ندرس أصول الفقه الإسلامى الأربعة المتفق عليها « يقصد : أصول التشريع وهى القرآن والسنة والإجماع والقياس » وما ثار حولها من خلاف ، فإن ذلك الجهود عن مذاهبنا المعترف بها يتبخر ، ويبدو للعيان إمكان حدوث تطور .. » (٢٧) .

وهكذا نجد كلاً من المفكرين يتفق على مجالات الفلسفة الإسلامية القديمة ، التى تمثل الفكر الإسلامى الأصيل ، وهى « علم الكلام ، التصوف ، علم أصول الفقه » بالإضافة طبعا الى فتح المجال واسعا أمام العقل الإنسانى فى العصر الحاضر لكى يعيد النظر « والصياغة أيضا — كما عند إقبال » فى هذه المجالات ، مركزا فيها على ما يمس الإنسان مباشرة فى حياته الروحية والاجتماعية .

المشكلات :

تتحدد مكانة الفكر فى مجال الفلسفة بمدى أهمية المشكلات التى يتصدى لحلها ، وسعة الآفاق التى يستشرفها بفكره وخياله معا . وبهذا يستطيع الفكر أن يسهم فى تنوير مجتمعه حول أهم القضايا التى تشغله ، وتحديد الأهداف الكبرى التى يسعى الى بلوغها .

وقد كانت المشكلة الرئيسية لدى مصطفى عبد الرازق هى الدفاع المقنع عن أصالة الفكر الإسلامى فى مواجهة نزعات التهوين من شأنه ،

وهي تلك النزعات التي قادها عدد من مفكرى الغرب والمستشرقين الذين توفروا على دراسة الاسلام وشعوبه ، ابتداء من القرن التاسع عشر .

ومن المعروف ان هذا العصر كان هو عصر ازدهار الاستعمار الغربى للعالم الاسلامى ، وما صحبه من استنزاف كامل لموارده الطبيعية ، وتحطيم متعدد لأهم مقوماته العقائدية والثقافية .

وفى ذلك الوقت ، كان « العالم الاسلامى » يدرس فى أوروبا على أنه « حالة مرضية » أو بتعبير أدق « حالة مريض ميئوس منه » وراح المشخصون يطرحون تصوراتهم حول أسباب المرض ، وعوارضه ، وتطوره المفضى لامحالة الى الموت .. ولم يقتصر الأمر على جسد المريض ، وإنما شمل روحه وعقله ، كما امتد الى تراثه كله .

وفى مثل هذه الحالة ، لا نعدم أطباء بدون ضمير ، ولا ممرضين بدون رحمة .. فانتشرت دعوات تجريد التاريخ الاسلامى من صفحاته المشرقة ، مع التركيز على نقاط الضعف فيه ، كما ظهرت اتجاهات لجعل الدين الاسلامى مجرد تلفيق بشرى من الأديان السابقة عليه ، وخاصة اليهودية والمسيحية ، وشاعت الإنكار حول تجريد العقلية الاسلامية من أى إيداع أصيل لها ، وأنها لم تكن أكثر من مجرد مرآة « صدئة أحيانا » انعكست عليها عبقرية اليونان ومن خلف ذلك كله ساد الاعتقاد بين الغربيين على ان الاسلام هو ما يتمثل حاليا فى واقع الشعوب الاسلامية التى نجح الغرب فى السيطرة عليها (٢٨) .

ومن المقرر ان مصطفى عبد الرازق قد عايش مظاهر هذه الحملة فى أوروبا ، وشاهد بنفسه آثارها على العلاقة غير المتكافئة بين الشرق والغرب ، لهذا كان رد فعله قويا ، ولكنه أثر — بحكم تكوينه الثقافى — ان يكون منهجيا ، وان يخاطب الغرب بنفس أسلوبه « الأكاديمى » الذى يتتبع الظاهرة فى منشئها وتطورها ونتائجها .

ولا شك فى ان دفاعه الاصيل عن الفكر الاسلامى بدءا من تنفيذ أهم دعاوى المستشرقين حوله ، الى إثباتات تميزه الذاتى قبل ان يتصل بأى مؤثرات أجنبية — قد وضعه فى مكانة المفكر الذى يتصدى لأهم مشكلة تواجه مجتمعه ، وهى الخاصة بإثبات الذات ، والبحث عن المقومات الأساسية لشخصية الأمة التى ينتمى اليها .

وفى أثناء مسيرته تلك ، اكتشف مصطفى عبد الرازق بعض الحلول الحاسمة ، ووضع يده على بعض المعالم الرئيسية . فقد نبه الى ضرورة الالتفات الى علم أصول الفقه ، وهو أساس علم الشريعة الاسلامية كلها ، كما أكد على أهمية اتجاه الراى فى الفقه الاسلامى ، وارتباط ازدهاره بعصور القوة ، وتلازم اختفائه مع عصور الضعف . يقول : « إن النظر

العقلى نشأ أصلاً من أصول التشريع فى الإسلام يؤيده ويحميه ، ولم تنزل مكانة الرأى فى الفقه الإسلامى إلا من يوم أن جاء دور الجهود ، ووقف العلم والعمل بين المسلمين عند حد محدود » (٢٩) .

وبالنسبة الى محمد إقبال ، فقد تعرض أيضاً لنفس المشكلة ، لكنه كان بالتأكيد أكثر تعمقاً فى دراسة الفكر الغربى ، والإلمام بأفكاره الحديثة . وقد هاله أن يزهو الغربيون بما توصلوا اليه من نظريات فى الزمان ، والحرية ، والتطور . . على حين أن المسلمين القدامى قد توصلوا فى هذه القضايا نفسها الى مستوى قريب منهم ، بل ربما فاقوهم أحياناً . وإذن فما عليه إلا أن يقوم بإعادة صياغة عصرية لتلك الأفكار الإسلامية القديمة حتى يجلوها للغربيين فتأتى برهاناً ساطعاً على أصالة الفكر الإسلامى ، ودحض كل ما يتردد حوله من دعاوى زائفة .

يقول محمد إقبال : « لقد آن الأوان للنظر فى مبادئ الإسلام وأصوله . وإنى لأعزم فى هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية فى الإسلام ، على أمل أن يتيح لنا ذلك ، على أقل تقدير ، فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة » (٣٠) .

لكنه فى الوقت نفسه يرى أنه لابد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوربى ، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج ، التى وصلت إليها أوربا ، أن تعيننا فى إعادة النظر فى التفكير الدينى فى الإسلام ، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر (٣١) .

ومن هذا المنطلق ، قام محمد إقبال بدراسة موضوعات مثل الزمان ، والالوهية ، والنفس وحريتها ، والخلود ، وختام النبوة ، كما أشار فى عدة مواضع الى فكرة التطور (٣٢) .

وفى أثناء ذلك ، تمكن من الوصول الى عدة أسس هامة يمكن أن نشير منها الى فكرته حول مصادر المعرفة فى الإسلام . وهو يركزها فى المصادر الثلاثة الآتية :

- ١ — التجربة الدينية العميقة التى تبدأ بالتأمل وتتحقق فى العبادة .
- ٢ — الطبيعة بظواهرها المتغيرة .
- ٣ — التاريخ بأحداثه .

وعبوماً ، فإن المعرفة عند المسلمين تبدأ من المحسوس ، وتنزع الى الملاحظة ، بخلاف المنهج الإغريقى الذى انحصر فى الاستنباط من مقدمات جاهزة ، وابتعد بالتالى عن الطبيعة المحسوسة . ومن المعروف أن هذا

المهج الأخير قد سيطر على عقول كثير من المسلمين عند اتصالهم به ، ولكنه ما لبث أن فقد سلطانه ، وهوجم على أيدي بعض كبار المفكرين المسلمين وعلى رأسهم ابن تيمية (٣٣) .

ويعود محمد إقبال مرة أخرى ليلتقى بمصطفى عبد الرازق حول فكرة الاجتهاد ، وبعثها من مرقدتها في العالم الاسلامي . وهو يقصد الاجتهاد الكامل الذي يعنى الحق الكامل في مواجهة مشكلات الواقع المعاصر بحلول حاسمة . يقول : « لقد سلم أهل السنة بهذا النوع من الاجتهاد من ناحية إمكانه النظرى ، ولكنهم أنكروا دائما تطبيقه العملى منذ أن وضعت المذاهب (الأربعة المشهورة) وذلك لأن الاجتهاد الكامل أحيط بشروط يستحيل توافرها في فرد واحد » (٣٤) .

ويتتبع محمد إقبال — مثل مصطفى عبد الرازق — ظاهرة الاجتهاد عبر عصور التاريخ الاسلامي ، فيرى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بروح الشريعة ذاتها ، وأنها إنما ضعفت أو اختفت نتيجة ظروف أخرى هي نفسها التي كانت تخفق الحركة العقلية لدى المسلمين .

وإذا كان هذا أمرا واضحا في مجال العقائد ، فإن التصوف التزهدي الذى فرق بين الظاهر والباطن قد ولد نزعة قوية من عدم المبالاة بكل ما يتصل بالظاهر (أى بالدنيا) ، وحجب الانظار بالتالى عن ناحية هامة من نواحي الاسلام بوصفه دستورا اجتماعيا (٣٥) .

ولكن الخضوع للتقليد ، والمتابعة العمياء لآراء العلماء السابقين لم يحولا دائما دون نماذج جيدة لشخصيات إسلامية مارست بشجاعة نادرة حقها في الاجتهاد « كابن حزم ، وابن تيمية ، والسيوطي » .

كذلك يرى محمد إقبال في كل من محمد بن عبد الوهاب ، ومن قبله محمد بن تومرت أمثلة حية على رجال أقوياء بعثوا في العالم الاسلامي على عصورهم روحا جديدة ، نتيجة ما تمتعوا به من قدرة على ممارسة الاجتهاد (٣٦) .

وهكذا يبدو بوضوح الالتقاء (بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق) على ضرورة إحياء فكرة الاجتهاد ، التابعة أساسا من الشريعة الاسلامية ، والقادرة ، في أكثر من مناسبة ، على النهوض بالواقع الاسلامي من حالة الجمود والتقهقر الى حالة الحركة والانطلاق .

وعندئذ لايعيب الاسلام في شيء أن يقصر أبناءه عن تفجير الطاقات الكامنة فيه ، أو استغلالها على النحو المطلوب . وهذا ما أساء فهمه الباحثون الغربيون والمستشرقون ، يقول إقبال : « إن الاتهامات التى وجهت الى الاسلام من جانب الباحثين الغربيين الذين حاولوا الحكم على الاسلام من خلال واقع المسلمين

ترجع في معظمها الى عدم التفريق بين مفهومه وجوهره ، وبين تصورات العامة عنه « ومن الأمثلة الواضحة على ذلك : فكرة الزمان عند الأشاعرة التي تقترب من أحدث النظريات الغربية ، وفكرة العامة التي تبرز من أقوالهم مثل « حكم الزمان » أو « كل شيء له أوان » .. الخ (٣٦) .

خلاصة المقارنة :

لقد وجد كل من إقبال ومصطفى عبد الرازق أن ما يحتاجه العالم الإسلامي في العصر الحديث -- وبعد أن اصطدم بتفوق الحضارة الغربية الكاسح -- إنما هو عودة الثقة اليه في نفسه ، وفي ماضيه ، وفي الأسس التي يقوم عليها تاريخه وحضارته ، لذلك حاول كل منهما أن يسهم في إعادة هذه الثقة الفاتية .. وكان لابد من إطلاق الطاقة الرئيسية الكامنة فيه ، وهي العقل ، الذي غطت عليه عصور طويلة من الجهود والتخلف . وهذا العقل -- لكي يؤدي وظيفته على أكمل وجه -- لابد أن ينعم بالحرية الكافية (وهذا الاتجاه يغلب على فكر محمد إقبال) وأن يستهدي في نهضته بالوحي المنزل (وهذا ما يغلب على فكر مصطفى عبد الرازق) .

ونود أن نقرر أن غرضنا من عقد مقارنة بين محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق ليس هو أن نثبت أيهما تأثر بالآخر (فهذا مجال بحث آخر) أو أن نوحّد بين وجهات نظرهما في كل شيء ، وإنما كان الغرض الأساسي هو أن نركز الضوء على ما يتفقان فيه حول نقطة واحدة هي « إحياء الفلسفة الإسلامية أو بعث النشاط فيها من جديد في العصر الحديث » .

وقد رأينا أن هذا العمل قد تطلب من المفكرين أن يرد كل منهما على دعاوى الغربية التي تنتقص من العقلية الإسلامية ، وتهون من إنجازاتها المبدعة ، وقد اقتضاه ذلك أن يحدد لنفسه منهاجاً جديداً ، نابعا من صميم الفكر الإسلامي نفسه ، لدراسة هذا الفكر ، وتحديد معالمه ، والبدء -- عند التأريخ له -- ببداية صحيحة ، بدلا من الخضوع للتصنيف الغربي الذي ساد في دراسات المستشرقين .. وأخيرا كان لابد لكل منهما أن يحدد مجالات الفلسفة الإسلامية حتى تتميز المشكلات التي تحتاج الى حلول .

ولا شك في أن المفكرين يتفقان في نتائج كثيرة ، وإن كان الطريق إليها -- لدى كل منهما -- في بعض الأحيان مختلفا . لكن من الواضح أنهما قد تعرضا لنفس الظروف ، وعاشا نفس الحقبة التاريخية ، وقاما -- تقريبا -- بنفس المحاولة .. وهي إزاحة الجهود الذي ران على الفكر الإسلامي طيلة عصور طويلة ، ومن هنا برزت لديهما فكرة العودة الى المصادر

الاساسية للاسلام ، ومتابعة التطور الذى طرا على فهم المسلمين لهذه المصادر عبر العصور .

واخيرا يمكننا ان نلاحظ لدى مصطفى عبد الرازق التزاما اكثر بتطبيق المنهج العلمى الحديث فى البحث الاكاديمى ، على حين تغلب على محمد إقبال روح المغامرة فى إطلاق الفروض الكبرى . . ومن المقرر — فى مناهج البحث — أننا بحاجة الى كلتا النزعتين السابقتين : الأولى من أجل الجمع والتأصيل ، والثانية من أجل الإبداع والتجديد .

الهوامش

- (١) أنظر مقالنا بعنوان « الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث » الذي ذكرنا فيه قائمة بمعظم هؤلاء المصلحين وأساتذة الفلسفة الإسلامية — دراسات عربية وإسلامية ، الجزء السادس .
- (٢) أنظر عن محمد إقبال مقدمة أ . د . محمد السعيد جمال الدين لرسالة الخلود أو جاويد نامه ، القاهرة ١٩٧٤ ، وعن مصطفى عبد الرازق الكتاب التذكاري الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة ١٩٨١ .
- (٣) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، الصفحة الأولى من المقدمة .
- (٤) تجديد التفكير الديني في الإسلام ، الصفحة الثانية من المقدمة .
- (٥) مثل فكرة ظهور المخلص ، والقول بالقدر .
- (٦) مثل فكرة الزمان عند الأشاعرة ، وفكرة ختام النبوة ، وفكرة التطور .
- (٧) أنظر التجديد . ص ١٤ ، ١٥ وكذلك ص ١٧٤ ، ١٧٥ .
- (٨) التمهيد ، ص ٢٨ .
- (٩) السابق ، ص ٢٧ .
- (١٠) التجديد ، ص ١٤٦ .
- (١١) من أمثالهم بعض كبار الصوفية ، وابن تيمية ، وابن خلدون .
- (١٢) السابق ، ص ٨ .
- (١٣) السابق ، ص ١٥٠ ، ١٥١ .
- (١٤) التمهيد ، ص ٩٨ .
- (١٥) السابق ، ص ١٠١ .
- (١٦) بلوغ الأرب ٢/٢١٣ ، ٢١٥ ، نقلا عن التمهيد ، ص ١١٢ .
- (١٧) التمهيد ، ٢١٤ .
- (١٨) السابق ، ص ١١٦ — ١٢٢ .
- (١٩) السابق ، ص ١٢٢ .
- (٢٠) أنظر ابن القيم : إعلام الموقعين ١/٥٥ نقلا عن التمهيد ص ١٢١ .
- (٢١) التمهيد ، ص ١٢٢ .
- (٢٢) السابق ص ١٢٣ .
- (٢٣) السابق ، نفس الصفحة .

(٢٤) اذا جاز لنا أن نتوقف هنا لنناقش هذه الفكرة لمصطفى عبد الرازق ، وهى القائمة على تصور أن هناك « فكرا خالصا » أو « ساذجا » كان موجودا قبل أن يختلط بأفكار الأمم الأخرى ، فاننا نقول : ان هذا التصور يكاد يغفل المكتسيات السابقة للعقل الإنسانى ابتداء من البيئة الطبيعية المحيطة به ، ومرورا بموروثات الأسرة والمجتمع ، وانتهاء بالتقاط كل ما يمكن أن يتوارد الى « السمع » من ثقافة المجتمعات الأخرى . ولا يمكن أن نتصور المسلمين الأوائل إلا خاضعين لهذا القانون ، فانهم لم يكونوا صفحة بيضاء تماما حين اعتنقوا الاسلام ، بل كان لديهم تصوراتهم وأفكارهم السابقة . وحتى اذا كان الاسلام قد حطم الكثير جدا من هذه التصورات والأفكار فان القول بوجود « حالة فكرية ساذجة » يظل أمرا غير مقبول ، وخاصة في مجال العقل الإنسانى . ودليلنا على ذلك يعتمد على تمايز احوال المسلمين الأول أنفسهم فيما بينهم ، فقد كان فيهم المجتهد الجريء ، والمعتدل الهادئ ، والمتبع الكامل .

(٢٥) انظر فصل « روح الثقافة الاسلامية » ، التجديد ، ص ١٤٢ وما بعدها .

(٢٦) التمهيد ، ص ٢٧ .

(٢٧) التجديد ، ص ١٨٩ ، ١٩٢ .

(٢٨) انظر كتابنا « مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية » الفصل الثانى « قضية الأصالة فى الفلسفة الاسلامية » حيث أوردنا أهم دعاوى المستشرقين فى هذا الصدد ، وقمنا بالرد عليها ص ٤١ — ٦٦ .

(٢٩) التمهيد ، ص ١٣٥ .

(٣٠) التجديد ، ص ١٥ .

(٣١) السابق ، ص ١٤ .

(٣٢) انظر على سبيل المثال صفحات ٥ ، ٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٤ ، ١٥٩ ، ١٦٣ .

(٣٣) السابق ، ص ١٧٤ وما بعدها .

(٣٤) السابق ، ص ١٧١ .

(٣٥) السابق ، ص ١٧٣ .

(٣٦) السابق ، ص ١٧٥ ، ١٧٦ .